

Daniel Graña-Behrens*

Das “Gedächtnis Mesoamerikas” im Spiegel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit und im Kulturvergleich zum alten China

Nicht im Gedächtnis, sondern im Traum entfernt sich der Geist am weitesten von der Gesellschaft (Halbwachs 1985: 72).

Nach dem obigen Zitat lebt der Mensch seine Phantasien, Wünsche und Ängste dort aus, wo die unmittelbare Kontrolle einer Gesellschaft und einer Kultur über die Art der Erinnerung und das Vergessen am geringsten ist: im Traum. Umgekehrt manifestiert sich jede persönliche Erfahrung neurologisch im menschlichen Gedächtnis. Was ist aber das kulturelle Gedächtnis? Wenn es nicht die Summe aller durch ein Kollektiv geformten individuellen Gedächtnisse ist, erscheint es wie der Traum, jedoch als ein Sammelbecken eben jener kollektiv besonderen Zustände von Überzeugungen, Vorstellungen und Praktiken. Dann ist das kulturelle Gedächtnis entweder eine “Leerstelle” für etwas, was nicht als Summe von Einzelelementen beschrieben werden kann (Pethes/Ruchatz 2001: 8f.) oder eine metaphorische Versinnbildlichung von Kultur in Form der menschlichen Gedächtniskapazität und -eigenschaft (Erl 2005: 97).

In beiden Fällen steht das kulturelle Gedächtnis für eine jedes Individuum weit überragende Raum- und Zeitdimension, vergleichbar mit der virtuellen Welt im heutigen Cyberspace-Zeitalter. Das kulturelle Gedächtnis ist dann wie diese eine Parallelwelt zum Individuum, von dem es sich wie beim Träumen nicht frei machen kann. Zwar wird bemängelt, dass die Theorie vom kulturellen Gedächtnis keinen Anhaltspunkt bietet, wie biologische Hirne sich zu einem solchen kollektiven Hirn zusammenschließen (Candau 2006: 67f.), doch auch hier genügt wieder ein Blick auf das Cyberspace-Zeitalter und auf Mary Douglas (1986), deren Analyse der Entstehung von Institutionen gezeigt hat, wie mithilfe einer Analogie zur Natur die Menschen eingefangen und geprägt werden und diese umgekehrt ebenso prägen. Nicht im

* Der Herausgeber dankt der Volkswagen-Stiftung für das von ihr zwischen 2005 und 2008 geförderte Forschungsprojekt “Schrift, Ritual und das kulturelle Gedächtnis – das alte China und Mesoamerika im Vergleich” im Tandem mit Xiaobing Wang-Riese.

Die im Sammelband enthaltenen Beiträge gehen auf ein im Rahmen dieses Forschungsprojekts in Shanghai, China, im Oktober 2005 abgehaltenes internationales Symposium zu Schrift und Ritual in den alten Hochkulturen Asiens und Amerikas zurück.

Traum, sondern im kulturellen Gedächtnis entfernt sich entsprechend der Mensch am weitesten von seiner Individualität. Zugleich ist der Mensch so ganz und gar in eine Kultur verstrickt, die, wie sie Ruth Benedicts in ihrem Buch *Patterns of Culture* (1934) beschreibt, Vergangenheit und Gegenwart als Gesamtheit von nicht auflösba- ren zeitlichen und räumlichen Bezügen vereint. Letztendlich wird so auch eine Systematizität von Kultur bejaht, die gerade im Zuge der *writing (against) culture*-Debatte von einigen verneint wird (Abu-Lughod 1991).

In dem vorliegenden Sammelband wird das theoretische Konstrukt "kulturelles Gedächtnis" für Mesoamerika von verschiedenen Autoren allen voran über die Bedeutung von oraler Tradition, Schriftlichkeit und Ritual fruchtbar gemacht. Hierzu wird die Region mit ihren zeitlich unterschiedlich vielen Einzelkulturen kulturell monolithisch und zugleich diversifizierend behandelt. Vorweg werden allerdings vorgestellt, welche Ansätze bislang im Hinblick auf kulturelle Kontinuität, Wandel und Tradition entwickelt wurden, was sie leisten und wie sich das virtuelle Netz "kulturelles Gedächtnis" als Alternative in die Debatte um diesen Kulturraum einfügt. Nicht ausschließlich, aber allen voran, wird das "kulturelle Gedächtnis" von Jan Assmann (1992) und die Betonung vom Ritual im Spiegel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit thematisiert, jedoch im Gegensatz zu Assmanns mediterranen Hochkulturen hier das alte China kulturvergleichend erwähnt.

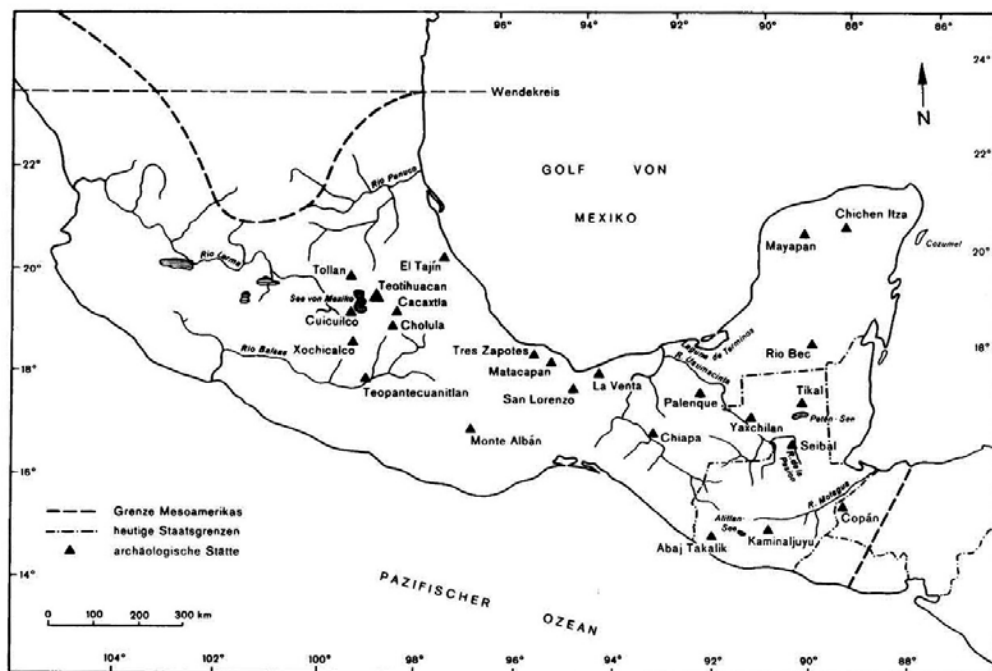
1. Mesoamerika: Tradition und Kontinuität

Die Debatte um ein kulturelles Gedächtnis Mesoamerikas ist älter, als dies zunächst anmutet. Sie beginnt spätestens mit Paul Kirchhoff (1943), als dieser Mesoamerika aufgrund bestimmter Kulturzüge (Maisanbau, Pyramiden, Kalender u.a.m.) als Kulturraum vom Norden Mexikos bis nach Honduras und El Salvador definierte und zwei Fragen offen ließ. Zum einen, wie die kulturellen Übereinstimmungen unter den verschiedenen Kulturen entstanden sind und zum anderen, was angesichts der historischen Wandlungen davon bewahrt wurde.¹ Da die Kulturzüge Kirchhoffs für sich genommen kein Erklärungsansatz sind, mussten sie erst hinterfragt und weiterentwickelt werden. Dies geschah über die Konzepte von Tradition und Kontinuität und über die Mythologie und das kosmologisch-religiöse Denken. Letzterer Ansatz gilt heute vielen als tragende "Struktur" für das Verständnis um die kulturelle Einheit Mesoamerikas. Hervorgehoben werden hierbei die zyklische Zeit als heilige Einheit, der Raum und die Zeit als strukturierende religiöse und soziopolitische Größe, der Antagonismus von Kosmos und irdischer Welt als Leben spendende Kraft, der Dualismus als Vorausset-

1 Kirchhoff (1943: 97) selbst verwies bereits darauf, dass auch die kulturellen Übergänge an den Rändern Mesoamerikas, insbesondere im Norden Mexikos, eher fließend und weniger kategorisch zu verstehen sind; ein Sachverhalt, der immer wieder betont wird (vgl. Read 1998: xvii).

zung für einen vor- und nachspanischen Synkretismus und, über die Kommunikationsfunktion hinaus, die Symbolik von Schrift und Sprache (Gossen 1986: 5ff.).

Karte “Mesoamerika”



Quelle: Köhler (1990: 3, Abb. 1).

Mitte des 20. Jahrhunderts wurde vor allem die spanische Eroberung für die Frage nach Tradition und Kontinuität bedeutsam. Sie wurde und wird immer noch als Ursache für eine kulturelle Zäsur angesehen, auf die eine indianische Neuausrichtung folgte. Paradigmatisch hierfür ist Eric Wolfs (1957) Konzept von der “geschlossenen bäuerlich-indianischen Gemeinde”, die als indianische Anpassung bzw. Neuerung auf die spanische Eroberung verstanden wurde. Diesem Ansatz zufolge schotteten sich die Einheimischen seit dem 16. Jahrhundert in ihren alten oder neu angelegten Siedlungen auf der Grundlage religiöser und sozialer Elemente gegenüber den Spaniern ab. Zu diesen Elementen zählten dann auch die Heiligenverehrung und das auf der von den Missionaren eingeführten Bruderschaft (*cofradia*) basierende Ämtersystem (*cargos*). Es waren diese “neu geschaffenen” *costumbres* (Spanisch für “Gewohnheiten”), die zu einem verschlossenen, korporativen Charakter, sowohl die Mitgliedschaft als auch

die Nutzung von Ressourcen betreffend, unter den Autochthonen geführt haben sollen (Wolf 1957: 5).² Dieser auf Diskontinuität beruhende Ansatz einer indianischen Lebensweise nach der Eroberung wurde in den 1980er Jahren von einer nahezu gegenteiligen Position abgelöst. Fortan galt, vor allem für das Maya-Hochland von Guatemala und Mexiko, die "bäuerlich-indianische Gemeinde" nach der Eroberung nicht mehr als neu geschaffenes indianisches Refugium, sondern als ureigene kulturelle Lebenswelt, die gegen die Spanier verteidigt und bewahrt wurde (Hill/Monaghan 1987). Entsprechend werden seitdem auch für die vorspanische Zeit sowohl die Zeremonialzentren als auch die natürlichen und künstlichen Höhlen aufgrund ihrer kultisch-kosmischen Bedeutung als nachhaltige Verbindung von Weltsicht und Erinnerung angesehen (Heyden 1981). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde zudem in gewissen Dorfgemeinschaften Mexikos und Guatemalas eine gewisse Kontinuität in der materiellen Kultur, etwa im Hausbau oder was das Kochen anbelangt, diagnostiziert (Redfield 1929).

Der Zeitvorstellung und dem Zeitgebrauch wurde gleich der Eroberung eine größere Bedeutung in der Frage um kulturelle Kontinuität beigemessen. Allen voran trifft dies auf die Verwendung des autochthonen Ritualkalenders zu, der bereits in der vorspanischen Zeit maßgeblich Einfluss auf die gesellschaftspolitische Organisation und rituelle Ordnung gehabt haben soll (Coe 1965: 112). Funktional wird der bis heute in Teilen Mesoamerikas anhaltende Gebrauch dieses Ritualkalenders von 260 Tagen, dem zweiten wichtigen autochthonen Kalender neben dem Sonnenkalender, darauf zurückgeführt, dass er im häuslichen, privaten Einsatz etwa zum Zweck der Wahrsagerei bei Geburt, Heirat oder Jagd genutzt wurde. Für den vagen Sonnenkalender von 365 Tagen zu 19 Monaten wird hingegen aufgrund seiner eher religiös-staatlichen und agrarischen Zwecke, die auch in öffentlichen Monatsfesten und -riten zum Ausdruck kamen, vermutet, dass er sich von daher schwerer dem Zerfall der vorspanischen Ordnung und der Einführung des europäischen Schaltjahres bzw. dem spanischen Verbot entziehen konnte (Riese 1997: 245). An diesen Gedanken von der hohen Bedeutung des autochthonen Ritualkalenders anknüpfend wird auch noch das gegenwärtige rituelle Ordnungssystem der K'iche-Gemeinden im Hochland von Guatemala erklärt. Dabei steht der Kalender hier für eine *costumbre* ("Gewohnheit") im Sinne eines zeitlich-räumlichen Merkmals für Kontinuität ein (Cook 2000: 13). In anderen Fällen wie etwa in Bezug auf die Tzutujil gilt anstelle des Kalenders das künstliche Begriffspaar *Jaloj-K'exoj*, eine spezifische Weltsicht, die das Ineinandergreifen von individueller Abfolge und Generationenwechsel propagiert, als Erklärungsmuster für eine kulturelle Kontinuität (Carlsen/Prechtel 1997: 49). Kontinuität und Weltsicht wird außer für die

2 Hierzu zählt auch die Annahme, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft vorwiegend auf Land und weniger auf Verwandtschaft beruhte und die Mitgliedschaft auch zur Teilnahme an religiösen Ritualen verpflichtete.

genannten Maya aber auch für die vorspanischen Nahua Zentralmexikos über ein entsprechendes spezifisches Schlüsselkonzept begründet. Hierbei handelt es sich um *tla-macehua*, "Buße tun", was auch "sich verdienen oder es wert sein" bedeutet und zugleich einen Vertrag zwischen Göttern und Menschen einschließt (León Portilla 1997a: 43).

In die Diskussion um kulturelle Kontinuität spielt seit Robert Redfields Konzept vom "Tribal-Folk-Urban-Continuum"³ (Redfield 1941; 1956) auch die Vorstellung hinein, dass die zeitgenössische indianisch-bäuerliche Gesellschaft ausschließlich ein Nachfahre der ländlichen und nicht der elitär-urbanen vorspanischen Kultur sei. Von daher wird für die vorspanische Zeit einem agrarisch verankerten Volkskult der Fruchtbarkeit auch ein urbaner Götterkult der präkolumbischen Elite gegenübergestellt (Borgerhy 1956). Entsprechend dieser Theorie pflegten die ländliche Bevölkerung und die Elite entweder eine unterschiedliche Kosmvision oder wenigstens eine sozialbedingt abweichende religiöse Vorstellung bzw. Praxis. Letzteres wird allen voran in Bezug auf die präkolumbische Vorstellung, durch magische Transformation könne jemand zur Tiergestalt (*nahualli*) werden, vermutet. Während die vorspanische Elite so einzig an eine Transformation der Seele (*ihiyotl*) eines Zauberers oder Herrschers in ein Tier (*nahualli*) geglaubt haben soll, wird für die Volkskultur postuliert, sie habe sich täuschen lassen, indem sie tatsächlich annahm, jemand könne sich in ein Tier verwandeln.

Weiterhin wird für den Gegensatz zwischen Volksglaube und elitärer Kultur angeführt, dass die spanische Eroberung vollständig zum Verlust der elitären, jedoch in gleichem Maße nicht auch zum Verlust der indianisch-bäuerlichen Kultur bzw. Tradition geführt hätte. Obwohl damit die heutige bäuerliche Kultur unter den Autochthonen bis zu einem gewissen Grade als Garant der kulturellen Kontinuität angesehen wird, bedeutet dieser Ansatz in letzter Konsequenz allerdings ebenso, dass eigentlich nur das Präkolumbische noch als "indianisch" gelten kann und die Ethnographie allenthalben einen Beitrag zum Verständnis um Kontinuität der indianischen Volkskultur leistet (Van der Loo 1987: 18f.). Dass auch die indianisch-bäuerliche Volkskultur einem Wandel unterliegt, sollte jedoch ebenso wenig verschwiegen werden und zeigt sich in einem weiteren Vorgang. So soll bereits in der frühen Kolonialzeit die folkloristische Vorstellung von der physischen Transformation eines Menschen in ein Tier mit einer weiteren vorspanischen Auffassung verschmolzen gewesen sein, derzufolge ein Mensch aufgrund seiner Geburt auch einen tierischen Seelenbegleiter (*tonalli*) besaß, dessen Verwundung oder Tötung unmittelbar das Schicksal des Individuums

3 Gemeint ist hiermit die Wechselbeziehung zwischen den indigenen, bäuerlichen und städtischen Gesellschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der die ländlichen eine mittlere Position auf der Skale zwischen isolierten Gesellschaften, die keinerlei Verbindungen zur städtischen Außenwelt halten und der städtischen Gesellschaft einnehmen.

besiegelte. Letzten Endes überlagerten sich somit bereits zu Beginn der Kolonialzeit zwei Konzepte. Dies zeigt, dass die von der vorspanischen Elite gepflegte ursprüngliche Konzeption zu diesem Zeitpunkt wohl verloren bzw. vergessen war (Musgrave-Portilla 1982: 27, 39, 57). Wie lassen sich angesichts solcher Veränderungen dann aber alle späteren indianisch-bäuerlichen Vorstellungen und Praktiken im Lichte des kulturell Überlieferten noch als ein überkommener Volksglaube aus der vorspanischen Zeit charakterisieren? Zugleich bedeutet dies nicht automatisch, dass bereits zur frühen Kolonialzeit die elitäre, d.h. "große Tradition" verloren und an ihre Stelle einzig eine indianisch-bäuerlich "kleine Tradition" getreten wäre. Gerade hierauf stößt man im Zusammenhang eines Befundes von Karl Anton Nowotny (1961: 272, 2005: 302), insofern gewisse Rituale aus Passagen eines postklassischen Codex oder Faltbuches aus Zentralmexiko selbst noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem von Leonhard Schultze-Jena dokumentierten Brauchtum bei den ländlichen Tepaneken in Guerrero erklärbar blieben. Dabei handelt es sich bei dem von Nowotny illustrierten Beispiel um ein Jagdritual, d.h. um ein existentielles Ritual oder Alltagsritual. Gerade für solche Rituale wird allgemein aber angenommen, dass sie überwiegend oral überliefert wurden bzw. werden und auch einer gewissen Variation unterliegen, die von der Persönlichkeit und den spirituellen Vorlieben des Zeremonienmeisters abhängt und insgesamt dem europäischen Denken nach Kanonisierung von Ritualen widerstrebt (Anders et al. 1994: 270). Warum aber wurden dann in der vorspanischen Zeit solche Rituale schriftlich bzw. bildlich fixiert, wenn dies zugleich ein Ausdruck einer elitären Vorgehensweise ist und einen Akt der Kanonisierung implizierte? Wurden solche Rituale hingegen seit der vorspanischen Zeit durchweg flexibel gehandhabt, bleibt angesichts ihrer Verschriftlichung einerseits der Bezug zur elitären Kultur zu erklären und andererseits die Frage, inwiefern hierüber auf Regelmäßigkeit und Kontinuität geschlossen werden kann. Wenn entsprechend die Funktion der Bilderhandschriften als kultureller Wissensspeicher von untergeordneter oder gar ohne praktische Bedeutung gewesen sein könnte, dann erscheint aber auch ihre vermeintliche mnemotechnische Bedeutung in einem anderen Licht. Manifestieren solche Texte und Bilder vielleicht dann nur eine Art prestigieöses Gehabe oder eine Art von Erinnerung ohne praktischen Nutzen? Ähnliches fragt sich auch im Hinblick auf die schriftlich dokumentierten autochthonen Tanzdramen zu Karneval aus der Kolonialzeit im Hochland von Guatemala einerseits und der rein mündlichen Überlieferungsform solcher Tanzdramen in Chiapas, Mexiko andererseits. Denn ungeachtet ihrer Überlieferungsform, ob auf Schrifttexten basierend oder nicht, finden sich dort die gleichen historischen Verzerrungen wieder (Bricker 1981: 151). Entsprechend scheint hier die Schrift weder als korrektiv noch als Anhaltspunkt für eine andere rituelle Darstellungsform gedient zu haben, sodass eigentlich nicht bekannt ist, welchen Zweck die Verschriftlichung der Tanzdramen erfüllt.

Ein weiterer Aspekt bei der Frage nach Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist auch, dass hierbei zuweilen öffentliche und private Verwendung gegenübergestellt werden wie etwa bei den K'iche im Hochland von Guatemala. So werden hier zum einen den mit dem christlichen Kalender, dem Agrarzyklus und mit dem Sonnenreich verknüpften gutmütigen Heiligen, die am Heiligentag auf die Erde zurückkehren, in öffentlichen Ritualen gehuldigt. Zum anderen werden die der Zeit vor der Weltschöpfung angehörenden und mit dem 260-tägigen Kalender, einer Gottheit eines Haushalts sowie mit dem Lebenszyklus verbundenen sogenannten Geistwesen der Erde ausschließlich im Privaten verehrt (Earle 1986: 169). Zugleich wird eingeräumt, dass die Religion für Kontinuität stehen kann, obwohl sich für die symbolischen Bedeutungen im Laufe der Zeit durchaus eine Disjunktion einstellen kann (Van der Loo 1987). Entsprechend fragt sich auch, ob und welche Strukturen trotz der historischen Prozesse unverändert weiter existieren können und inwiefern historische Veränderungen zu vernachlässigen sind und die Vergangenheit über die ethnographische Gegenwart erklärbar ist. Allgemein gesprochen sollten jedoch historische Betrachtung und Kulturanthropologie zusammengehen (Chance 1996: 380ff.), da andernfalls eine die Zeit transzendente "kulturelle Essenz" entstehen kann, um die sich wie ein Mantel als äußere Form der historische Wandel legt und den "primordialistischen" Ansatz lediglich verschleiert (Farriss 1984). Doch gerade dies ist problematisch, da selbst "Essenzen" einem Wandel unterliegen. So konnte etwa für viele der gegenwärtigen zur Osterzeit in Guatemala und im Maya-Hochland von Mexiko im Karneval rituell inszenierten und dramatisierten ethnischen Konflikte, auf die schon kurz verwiesen wurde, gezeigt werden, dass sie weniger auf einem historischen Substrat aus der vorspanischen Zeit beruhen, als in Wahrheit erst aus der Eroberungszeit heraus entstanden sind (Bricker 1981). Die zur Osterzeit aufgeführten Tanzdramen verweisen mithilfe der Teleskopie, d.h. zeitlich und räumlich komprimiert, und durch ihre verschiedenen kostümierten Tanzgruppen eben vielmehr auf unterschiedliche historische Episoden. Der von den Einheimischen darin eingearbeitete historische Wandel ist dann das Ergebnis eines ausgeprägten Geschichtsbewusstseins und eines oral oder schriftlich tradierten historischen Wissens, bei dem Geschichte und Mythos untrennbar miteinander verbunden sind. So hatten seit der spanischen Eroberung auch die indianischen Rebellionen im Maya-Gebiet ihren Antrieb in prophetischen und nicht in politischen Vorstellungen, Bewegungen, die sich jeweils als Revitalisierungsbewegung (Nativismus) verstehen lassen. Die darin enthaltenen Prophezeiungen steckten somit einen zeitlichen Rahmen ab, an den sie sich in ihren Vorstellungen hielten. Gleichzeitig erlaubte dieser prophetische Gedanke, die spanische Religion und die politischen Institutionen in synkretistischer Weise anzunehmen. Die Maya rebellierten nicht, weil sie, wie noch im 19. Jahrhundert geglaubt wurde, über eine Art "rassisches Gedächtnis" verfügten, über das "Kultur" biologisch weitergetragen wurde, sondern weil sie sich mithilfe ihres prophetischen Denkens der Vergangenheit annahmen. Damit werden letztendlich sowohl der

Nativismus als auch der Synkretismus in ihrer Ursache kalendarisch erklärt. Es wird angenommen, dass für die Maya die Vergangenheit immer das Modell für die Gegenwart und die Zukunft repräsentiert (Bricker 1981: 180). Kalender und prophetisches Denken sind bei gleichzeitiger Einarbeitung des historischen Wandels der Mechanismus, der Kontinuität erzeugt. Die vergleichbar einer "Community-Charter" treibende Kraft, Identität zu erzeugen, bleibt, wenn auch nicht ausschließlich, entsprechend dem Kalender vorbehalten (Monaghan 1998: 140).

Zusammenfassend bleibt so die Vorstellung von einer historischen Kontinuität ein Konstrukt und eine den historischen Wandel mitunter nicht genügend berücksichtigende Konzeption. Dies zeigt sich auch darin, dass das im 19. und 20. Jahrhundert in den autochthonen Gemeinden Mesoamerikas ethnographisch erfasste Ämtersystem (*cargos*) nicht unmittelbar die Fortsetzung der vorspanischen Strukturen implizierte, wie Wolf und andere noch annahmen, sondern vielmehr aus anderen spätkolonialen Ursachen entstanden ist (Chance/Taylor 1985). Letzten Endes lassen sich so einzig vor- und nachspanische Welt bzw. kulturelle Kontinuität und Verlust bilanzieren (Broda 1976) und kulturelle Kontinuität und Wandel stehen seither nebeneinander in der Reihe der Erklärungen.

Schließlich befruchtet in den vergangenen Jahren aber auch ein neuer Ansatz die Debatte um Kontinuität und Wandel, in dem die Gemeinschaft als "Neuinszenierung" ("enactment") verstanden und versucht wird, auf die Beziehung der Menschen über ihre spirituellen Ansichten aufmerksam zu machen (Monaghan 1995: 10ff.). So sehen sich die Leute aus Nuyoo in der Mixteca Alta, wenn sie über die Vergangenheit reden, vertraglich ("covenants") mit der Erde und dem Regen und den heiligen Wesen verbunden, weil diese ihnen das Wissen etwa über den Feldbau oder die neue moralische Ordnung bringen. Im Ergebnis sind Vorstellungen dieser Art zwar für eine Gemeinschaft von Bedeutung, aufrecht erhalten werden sie jedoch von einer kleinen Gruppe, die, wenn sie sich dafür einsetzt, zugleich auch neue lokale Machtstrukturen etabliert (Monaghan 1995: 9, 16). In diesen Fällen wird ein dynamisches Modell vom kulturellen Gedächtnis Mesoamerikas suggeriert, das in seinen Grundfesten dennoch einen konstruktivistischen Ansatz in sich trägt. Kulturräume bleiben nur so lange stabil, wie es gemeinsame Interessen und Abhängigkeiten gibt. Kultur wächst aus dieser Perspektive nicht aus sich heraus, sondern definiert sich an den wechselseitigen materiellen, politischen und ideologischen Bedürfnissen jeweils neu.

2. Das vorspanische Mesoamerika

Ungeachtet des von Kirchhoff suggerierten geschlossenen Kulturraums erscheint Mesoamerika als ebenso heterogen und facettenreich, angesichts zahlreicher Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturen. Allenfalls innerhalb gewisser geographischer Räume wie der Mixteca, dem Maya-Gebiet oder der Region der Nahua-Völker, die jedoch im Gegensatz zu Rom oder zum alten China für keine politische und ökonomi-

sche Einheit stehen, scheinen Unterschiede in gewisser Weise aufgehoben zu sein. Hierzu zählen insbesondere die Sprache, die Schrift und Bereiche der materiellen und technologischen Kultur. Einerseits verleihen sie im Sinne der "limitischen" Funktion Ernst Mühlmanns (1985: 19) den lokalen Gruppen und seinen Trägern eine gewisse regional begrenzte kollektive Identität, andererseits erweisen sich bei genauerem Hinsehen selbst Merkmale wie der autochthone Kalender nicht einmal als homogen. Zwar basiert etwa der Ritual- oder der Sonnenkalender überall auf derselben Struktur, doch bereits die Zählweise bzw. die Darstellungsform der Zahlen ist unterschiedlich. So operierten zur Klassik (ab 300 n. Chr.) Teotihuacan, Xochicalco, die Maya, Mixteken und Zapoteken mit einem Punkt- und Balkensystem, wohingegen in der Postklassik (ab 1000 n. Chr.) die Azteken und andere in Zentralmexiko ein einfaches Punktesystem vorzogen (Caso 1967: 335). Einige politische Zentren wie etwa Xochicalco (600 bis 900 n. Chr.) entwickelten gar Symbole zur Darstellung der Jahresträger, die sich vollkommen von denen der benachbarten Zentren unterscheiden (Caso 1967: 173ff.). In diesem Sinne ist Mesoamerika viel weniger ein Kulturraum mit zusammenhängender dauerhafter und einheitlicher Struktur, etwa aufgrund der in ihr verbreiteten Mythen (López Austin 1990: 30f.), als vielmehr ein ineinander und übereinander greifender Flickenteppich von lokalen Vorstellungen. Größere Unterschiede zwischen den Kulturen Mesoamerikas zeigen sich indes dort, wo religiöse und politische Vorstellungen aufeinandertreffen wie etwa beim Toten- und Ahnenkult. Während die Präsenz verstorbener Könige bei den klassischen Maya (300 bis 1000 n. Chr.) und ihrer Nachfahren dadurch geregelt wurde, dass sie im Stadtzentrum Grabpyramiden errichteten, die von den Lebenden gepflegt und permanent überbaut wurden, bedienten sich die Mixteken in der Postklassik (1000 bis 1521 n. Chr.) der Mumifizierung, um ihre Könige in weit entlegenen Höhlen zu bestatten und sie als genealogische Archive zu nutzen. Die Azteken hingegen versagten in der späten Postklassik (1300 bis 1521 n. Chr.) ihren verstorbenen Herrschern hingegen eine größere Bedeutung für die Nachfahren. Diese wurden eingeäschert und in Urnen unter Tempeln, in Häusern oder anderswo bestattet. Ähnliches gilt für die Darstellung von Herrschern. Während die Olmeken und klassischen Maya ihre Herrscher in verschiedener Kostümierung auf steinernen Monumenten verewigten, fehlen solche Formen der Darstellung weitgehend im Hochland von Mexiko, in Teotihuacan oder bei den Azteken (Gillespie 2001: 100).

Die Übertragung Immanuel Wallersteins Konzepts des "Welt-Systems" – d.h. einer überall gleichen Arbeitsteilung kapitalistischen Zuschnitts – auf Mesoamerika in den 1980er Jahren führte allen voran dazu, die regionale Verzahnung in der Postklassik (1000 bis zur Ankunft der Spanier) über die wechselseitigen ökonomischen und soziopolitischen Beziehungen zu verstehen (Blanton/Feinmann 1984: 674). Im Ergebnis wurde nicht nur eine starke ökonomische und soziale bzw. politische Vernetzung (Smith/Berdan 2000), sondern auch eine temporäre kulturelle Homogenisierung und Kontinuität suggeriert (Pohl 2003: 203). Aber lange vor solchen wirtschaftlich-

ideologischen Impulsen, die Kulturen in Mesoamerika zusammenführten, hatte schon die erste wirklich große zentralmexikanische Metropole, Teotihuacan, die Region in den ersten fünfhundert Jahren des ersten Jahrtausend kulturell geformt. Um 700 n. Chr. hinterließ ihr Untergang dann auch ein Erbe, das sowohl für eine kulturelle Kontinuität im Sinne symbolischer und mythischer Akzente als auch für eine Diskontinuität im Sinne politischer und kultureller Umwälzungen steht (Carrasco et al. 2000: 5f.). Spätestens von da an gilt Mesoamerika als kulturell „ein und viele Mesoamerika“. Allen voran wird dem nachfolgenden Zeitraum bis um 1100 n. Chr. und dem Untergang von Tula, einer weiteren bedeutenden Kulturmetropole im Zentrum von Mexiko, attestiert, maßgeblich zur kulturellen Erneuerung Mesoamerikas beigetragen, ohne mit der vorherigen Vergangenheit vollends gebrochen zu haben. Es entstanden multiethnische Staaten, die mithilfe auf der Tradition von Teotihuacan basierender Symbole wie der gefiederten Schlange kommunizierten und ihren kulturellen Mittelpunkt in Tula hatten (López Austin/López Luján 2000: 23). Für einzelne Kulturaspekte ist zugleich festzustellen, dass Neuausrichtung und Festhalten an der Vergangenheit eine perspektivische Angelegenheit ist. So gilt für die spätere aus Tenochtitlan bekannte Doppelpyramide, sie sei eine Erfindung der Azteken, mit der zwischen 1300 und 1500 n. Chr. deren ideologische Neuausrichtung verbunden wird, obwohl sie eigentlich an das bereits bekannte Prinzip der Dualität von Gottheiten und numischen Wesen anknüpft (Hassig 2001: 98, 182, Endnote 74). Ähnliches gilt für die religiösen Figuren (*teixiptla*) und monumentalen Steinbilder der Azteken, für die ebenso auf Vorlagen und frühere Traditionen zurückgegriffen wurde, um sich als legitimer Nachfahre vorangegangener Kulturen zu präsentieren.

3. Ritual, Schrift und Oralität in Mesoamerika

Mesoamerika und das alte China sind zwei Kulturregionen mit eigener Schrift, deren Entstehungsgeschichte zwar noch im Dunkeln liegt, ihr Ursprung aber im kalendarisch-religiösen Bereich liegen dürfte. Dies unterscheidet beide Regionen auch von der in Mesopotamien an ökonomische Belange gekoppelten Schriftentstehung (Postgate et al. 1995). Allerdings erweist sich eine einseitige Betrachtung der Schriftentwicklung in Mesoamerika etwa einzig zu kalendarischen oder onomastischen Zwecken als wenig befriedigend (Houston 2004: 236). Denn seit frühester Zeit wurden in Mesoamerika Kleinobjekte und monumentale Schriftträger mit Symbolen und Schriftzeichen sowohl zur Fixierung von Kalenderangaben als auch zur Bezeichnung von Lebewesen und Dingen versehen. Sicherlich führte die Schrift schon bald zu einer Systematisierung des Kalenders, zur Einführung von Zyklen und Rechengrößen außerhalb der beobachtbaren Naturphänomene von Sonnen- und Mondzyklus, wie etwa in der Isthmus-Region, und bei den Maya zur sogenannten Tagezählung („Long Count“). Und weil sie gleichzeitig zur Bezeichnung von Personen und Dingen eingesetzt wurde,

dürfte die Schriftentstehung selbst die Entstehung einer komplexen symbolischen Welt begünstigt haben, in der Zeit und Objekt, Ritual und Ereignis zueinander fanden.

Galten längere Zeit die bislang kaum entzifferte zapotekische Schrift und die süd-östlich davon anzutreffende, nach der Region bezeichnete Isthmus-Schrift als älteste Belege für eine vollwertige Schriftentwicklung in Mesoamerika, bezeugen neue Inschriftenfunde im Maya-Gebiet (San Bartolo) aus der späten Präklassik (um 500 v. Chr.), dass auch die Maya schon sehr früh ein voll entwickeltes logosyllabisches Schriftsystem besaßen. Andere nur zum Teil strukturell ähnliche Schriftsysteme traten erst später mit den damit verbundenen Kulturen in Erscheinung. Hierzu zählen in der Postklassik (ab 1000 n. Chr.) ebenso die Schrift der Mixteken wie die der Azteken. Inwiefern es sich um dem System nach unterschiedliche Schriftarten handelt, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Das Maya-Schriftsystem ist ebenso logosyllabisch wie das Isthmus- oder Epi-Olmekische Schriftsystem. Die mixtekische Schrift hingegen ist ein piktographisch-logographisches und was gewisse bildliche Elemente (Darstellung von Bergen, Flüssen und Ortschaften, Personen) anbelangt, sicherlich auch ein sprachungebundenes System. Die zapotekische Schrift liegt irgendwo zwischen dem Maya- und dem mixtekischen System und für die aztekische Schrift ist unklar, inwiefern sie der mixtekischen Schrift näher steht oder vor Ankunft der Spanier bereits eine Phonetisierung ähnlich dem Maya-Schriftsystem hinter sich hatte. Wenngleich diese frühen Schriftsysteme in Mesoamerika keineswegs voll entziffert und verstanden sind, verweisen sie, von der enormen Kulturleistung einmal abgesehen, bereits darauf, gewissen kulturellen Vorstellungen einen eigenen Erinnerungshorizont zu schaffen. Im alten China ist Schrift ebenso sehr früh bezeugt, hat sich in größerem Stil aber erst aus der späten Shang-Zeit (1200-1050 v. Chr.) in Form von Orakelknocheninschriften erhalten (Keightley 1996: 68ff.). Die auf Panzern von Schildkröten und Tierknochen eingravierten Texte enthalten neben Kalenderangaben und Eigennamen vor allem Prophezeiungen, die bereits ein normatives Ordnungssystem im religiösen Bereich erkennen lassen.

Seit frühester Zeit diene so die Schrift in beiden Regionen bereits zur Erinnerung von Tagen, Personen und Handlungsanweisungen, ohne damit schon die Mündlichkeit ersetzt zu haben. In den nachfolgenden Jahrhunderten blieb die Schrift in Mesoamerika jedoch weiter im Schatten der oralen Tradition – hier sei an die Erklärung von Ritualen in den vorspanischen Codices mithilfe der heutigen oralen Überlieferung und Performanz erinnert –, während sie im alten China zum Ende der westlichen Zhou-Dynastie und zu Beginn der Han-Dynastie (um 300 v. Chr.) eine Aufwertung erhielt und die Schrifttexte verbindlicher als das gesprochene Wort wurden. Wenn nun die Schrifttexte in Mesoamerika keine solche kulturelle Verbindlichkeit wie im alten China erreichten, warum entwickelten die Maya, Mixteken und nahuatlsprachigen Kulturen Zentralmexikos dann eine ausgeprägte Buch- bzw. Codexkultur? Warum kam es auf nahezu allen erdenklichen Schriftträgern zur Anwendung von Schrift? Brauchten

die Wahrsagerei, Mythen und historische Genealogien komplementär zur oralen Tradition der Schrift, um damit wie im alten China eine kulturelle Ordnung zu begründen? Wenn ja, worin bestand dann der textliche Kanon dieser Ordnung?

In Mesoamerika werden Mündlichkeit und Schriftlichkeit in ihrer Bedeutung und Beziehung zueinander recht unterschiedlich bewertet, vielleicht gerade aufgrund der oben genannten Schwierigkeit, die Funktion der Schrift in dieser Region zu verstehen. So neigen die bekannten Altamerikanisten und Nahuatl-Experten Angel Garibay (1954-55, I: 15) und Miguel León-Portilla (1996: 16; 1997b: 139) eher dazu, der Schrift, wie sie am Vorabend der Eroberung in Zentralmexiko benutzt wurde, einen größeren Stellenwert einzuräumen als der oralen Überlieferung. Ihnen zufolge steckten die für Zentralmexiko einstmals zahlreichen Bilderhandschriften den Rahmen ab, in dem sich die mündliche Erzählung bewegte. Im weitesten Sinne verweisen sie jedoch genauso wie andere (Calnek 1978: 242; Nicholson 1971: 52) auf den komplementären Charakter von oraler Tradition und Bildlichkeit. Ohne diese komplementäre Funktion von mündlicher Erzählung und Schrift in Frage zu stellen, betonen hingegen andere, zu denen auch der bereits erwähnte österreichische Altamerikanist Nowotny zählt, dass die mündliche Erzählung der bedeutendere Teil in der Kommunikation darstellt, während die Schrift eher eine mnemotechnische Funktion besaß (Gibson 1975: 313; Gillespie 1989: xxvi; Johansson 1993: 18; Leibsohn 1994: 170; Nowotny 1961: 272; 2005: 302). Im Besonderen betont darüber hinaus der mexikanische Philologe und Altamerikanist Patrick Johansson (1993: 69), dass sich aus dem Zusammenspiel von ikonischer Mimesis, Symbolismus und phonetischer Vermittlung deshalb ein empfindlicher, teilweise nicht erfassbarer liminaler Sinn ergab, weil die indianische Kognition auf den beiden Prinzipien von Mündlichkeit und Bildlichkeit basiert. Als dritte Möglichkeit wird auf die besondere Rolle der Mündlichkeit, allen voran in schriftlosen Kulturen wie etwa den Purhepecha in Michoacan, verwiesen (Kirchhoff 1956).

Mit der spanischen Eroberung verlor dann unter den Bild- und Schriftkulturen, je nachdem welches der beiden Modelle für die vorspanische Zeit bevorzugt wird, entweder die autochthone Schrift oder die Oralität ihre wesentliche Funktion für die Übertragung von kulturellem Wissen. Gleichzeitig entstanden neue Formen wie etwa die Prosaschreibung, die im Zuge der Übertragung der vorspanischen Quellen in die lateinische Buchstabenschrift zum dominierenden Faktor von autochthoner Schriftlichkeit wurde (Gibson 1975: 313).

4. Das Konzept „kulturelles Gedächtnis“

Jan Assmanns (1992) und Aleida Assmanns (1999) Konzept vom kulturellen Gedächtnis beschäftigt sich mit der Erinnerung und Überlieferung von kulturellem Wissen und knüpft an Maurice Halbwachs (1985; 1991) Vorstellung von einem gruppenspezifisch sozialen Gedächtnis an, das sich erst durch Interaktion mit anderen Kollektiven

tiven ausprägt. Im Gegensatz zu Halbwachs geht es ihnen aber nicht um den sozialen Rahmen, der maßgeblich die Erinnerung von Individuen bestimmt, sondern um den historisch angewachsenen kulturellen Schatz, dessen sich Gesellschaften oder Kulturen ihrer Selbstpflege bzw. -darstellung wegen bedienen. Assmanns Ausgangspunkt ist jedoch wie Halbwachs der, dass die Erinnerung durch die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit entsteht, also nicht *per se* in einer Art historischem Bewusstsein existiert. Es ist die Gegenwart, die dem, was als Kultur bezeichnet wird, im Rückbezug auf die Vergangenheit ihre Identität verleiht, weil jede Kultur, wie es die Ethnologin Ruth Benedicts bezeichnete, vergleichbar zur Sprache aus einem großen Bogen an Möglichkeiten schöpft. Die zweite wichtige Annahme ist, dass damit zugleich ein historisches Bewusstsein generiert wird, dass nur auf zwei Ebenen arbeitet. Dies sind die Ursprungszeit und die jüngste Vergangenheit (Assmann 1992: 49). Während die jüngste Vergangenheit Gegenstand des Generationengedächtnisses oder des von ihnen auch so bezeichneten kommunikativen Gedächtnisses ist, stoßen im kulturellen Gedächtnis hingegen Ursprungszeit und jüngste Vergangenheit zusammen und gerinnen zu symbolischen Figuren (Assmann 1992: 49ff.). Der kulturelle Wissensgrundstock geht also zeitspezifisch aus dieser Verbindung der Zeiten hervor und verleiht einer Gruppe eine kollektive Identität. Im Lichte der Gegenwart perpetuieren sich beide – das kulturelle Kernwissen und die kollektive Identität –, in dem Institutionen und spezielle Wissensträger einen spezifischen Kommunikationsmodus pflegen. Die kollektive Identität stellt sich so über ein "Erinnerungsmodell" und nicht über ein soziales Handlungsmodell ein (Giesen 1999).

Im Gegensatz zur kontinuierlichen Überlieferung, für die das Konzept der Tradition steht, konstituiert sich das kulturelle Gedächtnis entsprechend erst durch den Rückgriff über den Bruch hinweg oder über das Vergessen. Es verbindet gleichermaßen Tradition und Kontinuität mit Bruch und Wandel. Dabei wird das kulturelle Wissen einer Gruppe stetig durch den Rückbezug auf ihre Vergangenheit verfestigt, indem dieses wie ein Bausatz auseinander genommen und unter der gegenwärtigen Erkenntnissen und Strömungen, die sich die Gruppe ausgesetzt wird, neu zusammengesetzt wird. Entsprechend speist sich das kulturelle Gedächtnis aus dem dialektischen Prozess einerseits zwischen Tradition und Kommunikation und andererseits zwischen Bruch und Innovation. Es beabsichtigt nicht den Bruch und fördert diesen auch nicht; es braucht ihn paradoxerweise aber, um Kontinuität zu suggerieren. Kontinuität bedeutet hier die Versinnlichung der summierten historisch fortschreitenden Ergebnisse, die erst komplexere Gesellschaften, allen voran jene – wenn auch nicht ausschließlich –, die bereits über Schrift verfügen, entwickeln (Assmann 1992: 281). Assmann bezeichnete diesen Prozess als "progressive Variation".

Für traditionale Gesellschaften, und hierbei ist in seinem Sinne ebenso vor allem an die meist schriftlosen, kleineren, teilweise akephalen Gesellschaften gedacht, wird angenommen, dass sie hingegen frei von Brüchen leben, weil sie eine göttliche Schöp-

fungsordnung perpetuieren, die auch ihre gegenwärtige Wirklichkeit bestimmt. Bei ihnen scheint die Zeit gewissermaßen “stillzustehen” (Müller 1997: 239). Ihnen dient der Mythos lediglich zur Erklärung von kulturellen Divergenzen bei der Betrachtung von außersystemischen Prozessen. Damit konnte das Fehlverhalten der Anderen als “Abweichung vom rechten Weg” gesehen und dem Anderen zugleich eine irreversible Unheilgeschichte angedichtet werden, eine Geschichte, die man selbst nicht hatte (Müller 1997: 229). Zwar entspricht dies keinem ausschließlich zyklischen Denken, die zyklische Zeit wurde aber aus Gründen der Ordnungs- und Traditionsstabilisierung favorisiert. Entsprechend handelt es sich beim kulturellen Gedächtnis um eine hochgradig gestiftete Form der kulturellen Überlieferung (Assmann 1992: 33).

Das kulturelle Gedächtnis ist ein operativer Begriff, eine heuristische Konstruktion, die eine gewisse Essentialität von Kultur suggeriert, im Wesentlichen Kultur aber als eine kontrollierte Variation im Gegensatz zur Natur mit ihrer Repetition versteht. So wird das Kernwissen einer Kultur bei schriftlosen Gesellschaften Jan Assmann zufolge mithilfe von Ritus nahezu in unveränderter Form überliefert, während es in Schriftkulturen kanonisierte Texte sind, die zu einer kontrollierten Variation führen, von ihm als “Hypolepse” bezeichnet. Hier stehen entweder das Ritual oder die kanonisierten Texte jeweils als zentraler Mechanismus im Prozess der Überlieferung von Kulturwissen ein. Mündlichkeit und Schriftlichkeit verkörpern selbst aber noch keinen stabilen Erinnerungszustand, der eine kulturelle Kohärenz zu stiften vermag. Erst wenn in oralen Gesellschaften oder solchen, die zwar bereits Schrift, jedoch noch keine kanonisierten Texte kennen, öffentliche Rituale verpflichtend zur Seite gestellt werden, gelingt dies. In allen anderen Gesellschaften oder Kulturen, die Schrift nutzen, wie etwa im alten China ab der Han-Zeit (ab dem 3. Jh. v. Chr.), tritt an die Stelle des Rituals Jan Assmann folgend die Kanonisierung von Texten. Die Texte dürfen zwar noch rezitiert und gedeutet, jedoch nicht mehr wesentlich verändert werden. Assmann (1992: 102) nennt diese beiden sich zwar nicht ausschließenden, aber das kulturelle Gedächtnis bestimmenden Modi “die rituelle bzw. textuelle Kohärenz”. An eine komplementäre Funktion von Schrift im Modus der rituellen Kohärenz ist nicht gedacht. Die beiden von Assmann favorisierten Modi stehen letztendlich aber nicht nur für die Speicherung des Kernwissens, sondern auch für ihren Abruf und für das aktivierte kulturelle Gedächtnis. Damit besitzt das kulturelle Gedächtnis, wie die Tradition im Sinne Edward Shils, einen Modus der Aktualität (“possessions”) und einen der Potentialität (“stocks”), weswegen Aleida Assmann (1999: 134f.) auch vom “Funktions- und vom Speichergedächtnis” spricht.

Die dritte Annahme geht davon aus, dass die Erinnerung, bevor sie ins Gedächtnis gelangt, versinnlicht werden muss, das kulturelle Gedächtnis also mithilfe von Erinnerungsfiguren operiert (Assmann 1992: 37). Erst wenn Begriff und Bild unauflöslich miteinander verschmelzen, kann ein Ereignis im Gruppengedächtnis weiterleben. In dieser Annahme finden sich implizit auch bereits die zwei zuvor genannten Grund-

lagen, die das kulturelle Gedächtnis Assmanns kennzeichnen, wieder. Spezifisch setzen sich solche Erinnerungsfiguren aus a) Zeit- und Raumbezug, b) Gruppenbezug und c) Rekonstruktivität zusammen. Die Erinnerungen werden im Raum erfahren und in einer bestimmten Zeit aktualisiert. Zeit und Raum sind die Schauplätze von Symbolen der Identität und Anhaltspunkte der Erinnerung zugleich. Assmann spricht deswegen auch vom "Akt der Semiotisierung". Diese Sinnesstiftung verleiht selbst Kulturen, die vom heutigen Standpunkt aus über kein Geschichtsbewusstsein verfügten, einen Sinn. So steht das kulturelle Gedächtnis immer in Beziehung zu den Vorstellungen von der Zeit einer Kultur und verfährt von der Gegenwart aus, d.h. rekonstruktiv. Dabei sind sowohl die nicht messbare Zeit ("seit Angedenken") als auch die messbare Zeit (Kalender) von Bedeutung. Der Kalender ist dem kulturellen Gedächtnis aber nicht nur eine Stütze, sondern ein wesentlicher Teil davon. Gerade deswegen lassen sich neue Kalender oder Kalenderreformen auch nur sehr schwer und meist nur gegen Widerstand durchsetzen (Candau 2006: 39). Darüber hinaus braucht es des realen Raums. Denn im Gegensatz zur antiken Überzeugung, dass das Prinzip der imaginären Verräumlichung (Raumbild) bereits dem Memoiren eines Sachverhalts dient, wurde von Maurice Halbwachs (1985; 2003) das kollektive Gedächtnis von der Existenz realer Räume und Orte abhängig gemacht, über die sich ihm zufolge erst die sozialen Gruppen einer Gesellschaft, in seinem Fall die Berufsstände, identifizieren.

Unter dem vollständigen Titel *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* verweist Jan Assmann dezidiert darauf, dass das Kernwissen einer Kultur nicht von selbst, sondern erst im Zuge einer politischen Herrschaft entsteht. Denn Herrschaft und Erinnern stehen in einem engen Verhältnis (Assmann 1992: 71). Die Herrscher usurpierten dafür nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft und sie ließen sich, wie etwa auch im Toten- und Ahnenkult, sowohl retrospektiv als auch prospektiv legitimieren. Daher ist immer auch nach den Erinnerungsstrategien zu fragen, die politische Herrschaft entwickelt hat und welche Art von Erinnerung legitimierend ist.

Es lässt sich vermuten, dass Assmanns "kulturelles Gedächtnis" eine Fortsetzung von Jacques Derridas (1997: 424) Ansatz "Kultur als Text" ist, dessen Dekonstruktion vermeintlich fester Grundbegriffe zur Aufgabe von traditionellen Kriterien führte, indem sich die Sprache des universellen Problemfeldes bemächtigte. Assmann hingegen dekonstruiert mithilfe des "Gedächtnis[ses] einer Kultur" die traditionelle Sichtweise über das Kernwissen einer Kultur, in dem in einem kulturellen Ordnungssystem die gesamte Vergangenheit einer Kultur, aus der immer nur ein Teil entnommen und weitergeführt wird, erst einmal nur ein Code erster Ordnung ist. Das tatsächliche Kernwissen einer Kultur und das Alltagswissen konstituieren hingegen den Code zweiter Ordnung und das Buch über diese Code und die verbundenen Praktiken den dritten Code. Zugleich polarisiert Assmanns kultursemiotisches Modell, wie der semiotische Ansatz zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten, zwischen dem,

was ausgedrückt und dem, was gesehen wird. Diese Dichotomie durchzieht in weiten Strecken seine Theorie zum kulturellen Gedächtnis. So gibt es einen kulturspezifischen Code als Kernwissen einer Kultur auf der einen und ein Alltagswissen, das sich verflüchtigt, auf der anderen Seite. Es gibt ein individuelles Gedächtnis, das im Kollektiv zum Träger von Alltagswissen wird und ein kollektives Gedächtnis als Träger eines Kernwissens unter einem kulturspezifischen Code. Die Alltagswelt wird scharf von der symbolisch manifesten Kulturwelt abgegrenzt, obgleich beide zusammen erst das repräsentieren, was allgemein unter Kultur verstanden wird. So lebt diesem Ansatz zufolge der Mensch in einer zweidimensionalen Welt von Alltags- und Festzeit, wobei dem zufälligen, unstrukturierten und dennoch automatisierten Alltag ein Sinn mangelt, der eben erst durch das Fest zustande kommt (Assmann 1991: 13ff.). Demnach gilt das Fest als Ort des "Ausgleichs", an dem der von der Kultur überschüssige Sinn sich entladen und erlebt werden kann und von der Alltagsroutine entlastet. Das Fest wird hier zum Ort der kulturellen Erinnerung und zum Sammelbecken des von der Kultur überschüssig produzierten Sinns. Diese Dichotomie dehnt Assmann auf alles aus. In jedem der zentralen Bereiche (Geschichtsschreibung, politische Organisation, Religion, Kommunikationsmedium) findet sich dieses Muster wieder. So gibt es zunächst an Claude Levi-Strauss anknüpfend Gesellschaften, die Geschichte einfrieren wollen (die sogenannten "kalten Gesellschaften") und solche, die eine Veränderung in der Geschichte zulassen (die "heißen Gesellschaften"). Dann gibt es gleichsam solche, deren wichtigstes Medium für das Kernwissen der Kultur Rituale sind und solche, deren Medium auf Schrift und im strengeren Sinne auf der Kanonisierung von Texten beruht. Darüber hinaus gibt es traditionelle Gesellschaften, deren kulturelles Gedächtnis auf mündlicher Tradition beruht und komplexere Gesellschaften, Hochkulturen, die schon über Schrift verfügen und diese teilweise mit in das kulturelle Gedächtnis einspeisen, Kulturen, die den Tod annehmen und solche, die ihn nicht hinnehmen. Schlussendlich gibt es noch Religionen, die unsichtbar und die sichtbar sind, womit die symbolische Universa des Religiösen gegenüber dem religiösen Kosmos im Besonderen gemeint sind.

Aber nicht nur Jan und Aleida Assmann beschäftigten sich mit der Frage, wie sich Gesellschaften oder Kulturen in ihrer Selbstpflege ihres Wissens und bestimmter Techniken wie orale Tradition, Schrift, Monumentalität oder Literatur zur Selbstpflege bedienten. Auch viele andere haben dies getan. Einer, der hierzu zählt, ist Paul Conerton (1989: 4f.). In seinen Augen sind es die (großen) Gedenkfeste ("commemorative ceremonies"), in denen sich die Bilder und das gesammelte Wissen über die Vergangenheit kristallisiert. Doch geschieht die Vermittlung der Vergangenheit selbst erst über die rituelle Performanz, im Konkreten über die solchen Ritualen zugrunde liegende automatisierte körperliche Gewohnheit ("bodily automatism"). Hier ist weitgehend an ein soziales Gedächtnis oder, wie er es auch bezeichnet, "Gemeinschaftsgedächtnis" ("communal memory") gedacht, das sich durch körperliche Gewohnheit

wiederholt. Es handelt sich aber um ein ausschließlich über die Individuen zugängliches kollektives Gedächtnis informell erzählter Geschichten, d.h. eine Art autobiographisches Gedächtnis, in dem sowohl Gedenkzeremonien als auch körperliche Praktiken festgehalten sind. Vergangenheit wird hier "gesammelt", aber erst über das Ritual konstituiert bzw. konstruiert. Die gleiche Prozedur spielt sich nach seiner Meinung zudem dann ab, wenn es um das Auslöschen von Erinnerung geht. So muss die auszulöschende Vergangenheit, etwa die Erinnerung an eine Monarchie und ihre Rituale und Praktiken, zunächst noch einmal inszeniert werden, bevor sie durch eine neue Ordnung über Rituale und körperliche Gewohnheiten ersetzt werden kann. Connertons weitgehend soziologisches Modell betont somit den Charakter der großen Feste als Inszenierung zugleich für Erinnerung und für das Auslöschen.

Ein weiteres von Elena Esposito (2002) herausgearbeitetes soziologisches Modell bezieht sich hingegen ausschließlich auf die Kommunikationstechnik, nach der jede Gesellschaft organisiert ist. Ihr zufolge entsteht kein spezifisch kulturelles, sondern ein soziales Gedächtnis, das nicht auf die Identität der Erinnerung aus ist, sondern auf die Differenz zwischen Erinnern und Vergessen. In dem Maße, wie sich eine Gesellschaft verändert, verlangt sie nicht nach einer anderen Erinnerung, sondern nach einer anderen Form der Fähigkeit, mit sich selbst zu kommunizieren. Hierdurch werden die sozialen Regeln festgelegt, wie eine Gesellschaft operiert. So sind ihr zufolge auf oraler Tradition basierende Gesellschaften zugleich segmentäre Gesellschaften, weil die vom sozialen Gedächtnis bereitgestellten Regeln einzig an die Kommunikationsteilnehmer gebunden sind. Der gesellschaftliche Zustand verändert sich dann aber nicht einfach, wenn Schrift vorhanden ist, sondern in Abhängigkeit vom Schriftsystem. So führen die logographische und die logosyllabische Schrift als Technik der Manipulation von Symbolen zur Weissagung, zu einem von ihr so bezeichnetem divinatorischen Gedächtnis, das von einer zweidimensionalen Semantik bzw. mythischen Weltansicht geprägt ist. Jedes Phänomen wird als sichtbare natürliche Erscheinung oder als unsichtbares göttliches Ereignis wahrgenommen. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion; alles spielt sich im Raum des Mythischen ab. Die Schrift hat die Funktion, ein rationalisierendes System bereitzustellen, dessen Aussagen nicht in Frage gestellt werden, sondern die Handlungen sichert. Das Kommunikationssystem ist derart, dass es dem Leser der Texte keine neuen Kenntnisse eröffnet, die dieser nicht schon kannte. Die Schrift dient vorrangig der Erinnerungshilfe. Sie besitzt hier, ähnlich wie in oralen Gesellschaften, keinen Informationswert, sondern ruft in Anlehnung an Jan Vansina (1985) einzig ein Ereignis ins Bewusstsein. Die Erinnerung ist keine Wiederholung, sondern repräsentiert eine Schöpfung mithilfe von Stichworten bzw. Bildern. Mit der Ausbildung des sogenannten "divinatorischen Gedächtnisses" verändert sich entsprechend die Sozialstruktur. Auch wenn die segmentäre Gesellschaft über eine Peripherie und ein Zentrum verfügt, wird dies erst beim divinatorischen Gedächtnis deutlich. Während auf dem Lande noch das Prinzip der segmentären Ge-

sellschaftsstruktur überwiegt, dominiert in der Stadt dann schon die stratifikatorische Differenzierung. Nach Esposito dient die Schrift hier der zentralisierten Führung einer räumlich differenzierten Gesellschaft. Im Gegensatz dazu, jedoch vollkommen in der evolutionistischen Tradition von Ignaz Gelb (1952), was die Schrift anbelangt, ist es ihr zufolge erst über die Alphabetschrift, wie sie im alten Griechenland Einzug hielt, möglich, sich mithilfe der Kommunikation von der unmittelbaren Entsprechung in der wahrnehmbaren Welt zu lösen. In dem dann so bezeichneten "rhetorischen Gedächtnis" wird die zweidimensionale Semantik durch eine Unterscheidung der Ebenen von Idee, Lüge und Gegenstand ersetzt, zwischen wahr und falsch, zwischen Mitteilung und Information sowie zwischen Text und Inhalt unterschieden. Diese Kommunikationsform bleibt allerdings ihr weiter folgend bis zum Mittelalter mit der divinatorschen Semantik verknüpft, sodass die Beobachtung erster Ordnung wie beim divinatorschen Gedächtnis trotz Schrift weitgehend noch auf der Oralität basiert. Die von Esposito vorgenommene Trennung zwischen nicht-phonetischen Schriften, "Dingschrift", wie sie es nennt und der Alphabetschrift, "Wortschrift", und ihre gesellschaftliche Korrelation unter Einschluss einer eigenen Denklogik ist allerdings aus der Perspektive der verschiedenen Schriftregionen (Mesoamerika, altes und modernes China, Japan usw.) nicht haltbar. Insbesondere ist jede Schrift mit einem Substrat an Silben bereits eine phonetische Schrift, die ihrer Struktur der Alphabetschrift recht ähnlich ist. Insofern stellt sich hier gleich die Frage, ob ihre Gesellschaftsdifferenzierung zutreffend sein kann und sich die Regeln der Gesellschaft tatsächlich einzig abhängig von der Kommunikationsform ausbilden.

Im Gegensatz zu Connerton hat die Schrift für Assmann und Esposito einen entscheidenden Einfluss auf die Vergangenheit und in gleichem Maße auf die Zukunft. Indem Esposito dem sozialen Raum aber die zeitliche Komponente entzieht, verändert sich die primäre Vorstellung von der Schrift dahingehend, zu vergessen. Bei Assmann hingegen ist die Schrift ein Mittel, welches in Form von kanonisierten Texten eine bestimmte Wahrnehmung von Vergangenheit erst generiert und auf die von der Gegenwart aus und über Traditionsbrüche hinweg referiert werden kann. Während das "soziale Gedächtnis" so einzig die Regeln stellt, nach denen die Gesellschaft organisiert ist und keine Vergangenheit kennt, lebt das "kulturelle Gedächtnis" von der textuell bereitgestellten Vergangenheit, nach der sich eine Gesellschaft richtet. Im ersten Fall wird die Gesellschaft in Anlehnung an Niklas Luhmann so durch die Kommunikation selbst autopoetisch erzeugt, im anderen Fall operiert die Kultur mithilfe eines historischen Bewusstseins, aktiviert über Rituale oder kanonisierte Texte. Das soziale und das kulturelle Gedächtnis unterscheiden sich entsprechend durch eine andere vergegenwärtigte Zeitdimension.

Was die Schrift angeht, so kann ihr in Assmanns Ansatz sowohl eine essentialistische als auch eine konstruktivistische Funktion zugesprochen werden, abhängig davon, ob damit lediglich Inhalte wiederholend kommuniziert oder Bilder produziert

werden. Hier spielt hinein, wie der Erinnerungsprozess selbst funktioniert, ein Vorgang, der von Assmanns wenig thematisiert wird. Susanne Küchler und Walter Melion (1991) hingegen hatten darauf aufmerksam gemacht, dass das Erinnern keineswegs ein passiver Vorgang ist, sondern drei Prozesse einschließt. Zum einen den der Übertragung von Bildern, zum anderen den des Erinnerns durch das Übertragen von Bildern und drittens den der Übertragung als eine Art der Erinnerung selbst. Der Vorgang des Erinnerns ist somit aktiv, indem Informationen nicht aus einem Wissensspeicher abgerufen, sondern von den beteiligten Individuen und Kulturen erzeugt werden, eine Grundannahme, auf der bereits Halbwachs' "soziales Gedächtnis" beruht. Erinnern bedeutet somit, Bilder entstehen zu lassen, die selbst für die Erinnerung stehen. Küchlers und Melions Modell ist wie Espositos ein soziologisches, bei dem der Erinnerungsprozess und die kulturelle Wahrnehmung zusammenfallen. In Jan und Aleida Assmanns Kulturmodell hingegen werden das kulturelle Gedächtnis, das der Erinnerung dient und die Wahrnehmung, die für die Performanz steht, voneinander getrennt. Es wäre aber unrichtig, Assmanns Modell gegenüber dem soziologischen als "passiv" zu bezeichnen. Wie das soziale Gedächtnis operiert auch das kulturelle Gedächtnis mithilfe von Individuen, wenngleich auch diese auf den ersten Blick ungleich anonym erscheinen. Jan Assmann folgend sind zudem nicht alle Individuen für die Performanz des kulturellen Gedächtnisses gleichsam bedeutend, sondern nur jene, die im politischen und religiösen System wichtige Funktionsträger sind. Dies gilt gleichermaßen für das kulturelle Gedächtnis im Modus von Ritus oder Schrift. Was diesen Modus betrifft, bleibt allerdings zu hinterfragen, wie wahrscheinlich es ist, dass sich das Kernwissen einer Kultur nur aus der einen oder anderen Form speist und nur nach dem einen oder dem anderen Modus operiert. Eine andere Möglichkeit wäre die, von einer komplementären Funktion von Ritus und Schrift auszugehen. Hier stünden beide Medien für die kulturelle Performanz, ähnlich wie es bereits das Beispiel des mithilfe der Bilderschrift festgehaltenen Jagdrituals bei den Tepaneken vor Augen führte. Ein weiteres Beispiel hierfür ist das Weinen einer Person als Ortsname im zentralmexikanischen *Codex Boturini* ("Tira de Peregrinación"). In dieser Bilderhandschrift aus der frühen Kolonialzeit findet sich ein weinender Huaxteke der gleichnamigen Golfküsten-Kultur in Anspielung auf eine Episode abgebildet, als die legendären Tolteken, eine in aztekischer Zeit bereits erloschene und glorifizierte Kultur Zentralmexikos, erstmals mithilfe eines Pfeilschusses ihre Gefangenen den Göttern opferten (Lehmann 1974: 101). Weil die Huaxteken bei der Ankündigung dieser Opfermethode fürchterlich zu weinen begannen, wird der Ort seitdem Cuextecatl Ichocayan, "wo der Huaxteke weint", genannt. Auf einen solchen auf einem Berg als Zeichen für "Ort" sitzenden und weinenden Huaxteken verweist nun das Toponym in der Bilderhandschrift. Das Weinen steht somit hier für das historische Ereignis und dient als Erinnerungshilfe für eine nicht näher erzählte Geschichte von der Gefangenschaft und einer erstmals angewandten Opfermethode. Diese mithilfe eines Bildes eingefrorene Erinnerung an

ein Ereignis und seinen Ritus kann im kulturellen Gedächtnis aber entsprechend nur aufleben, wenn ihr verborgener Sinn, in welcher Form auch immer, weiterhin überliefert bleibt, z.B. vorläufig für die nächsten Generationen über die orale Tradition. Schließlich kann an Assmanns Modell weiterhin kritisiert werden, dass rituelle Handlungen selten abwandlungsfreie Wiederholungen sind (Harth 1998). Berücksichtigt man diese Faktoren ebenso, so scheint die Identitätsstiftung für eine Kultur in einem höchst komplizierten Wechselspiel zwischen dem einen und anderen Modus eher dialektisch vonstatten zu gehen.

Ferner ist zwischen den kulturellen Regeln, die das Gedächtnis bereits stellt, und der kulturellen Performanz zu unterscheiden. So sind Fest- oder Feiertage einerseits festgelegte Akte, die formal gesehen keine Änderung erlauben, andererseits aber durchaus eine symbolische oder praktische Veränderung erfahren. Entsprechend kann sich eine Gesellschaft nicht nur vom heiligen Text als dem nach Assmann eigentlich unwandelbaren kanonisierten Kulturwissen durch seine Interpretation weit entfernen, sondern auch von den Ritualen durch die Performanz. Somit sind Rituale und Texte wie ihre potentiellen Aktivierungsgeber – die orale und schriftliche Kommunikation – selbst Erinnerungsträger.

Die schriftliche Fixierung von Ideen kann Traditionssprünge im Sinne einer nach Luhmann verstandenen "endogenen Variation" des Systems bewirken und dies kann entweder nachträgliche Approbation oder eine nachträgliche Distanzierung bedeuten. Inwiefern Traditionssprünge durch Schrift in Erscheinung treten, hängt aber nicht von der Schrift selbst ab, sondern davon, wie sich eine Kultur der Schrift bedient (Assmann/Assmann 1998: 278). Die größere Differenz, die sich in literalen Gesellschaften über Schrifttexte gegenüber der Praxis eröffnet, darf aber nicht vergessen machen, dass auch die oralen Gesellschaften zwischen dem oral Überlieferten und der Tradition eine "kulturelle Differenz" offenbaren, wenngleich diese weitaus geringer ausfallen dürfte. Die Möglichkeiten, mithilfe von Schrift kulturelles Wissen auszulagern, erlaubt gegenüber der oralen Überlieferung allerdings die ständige Überprüfung und Aktualisierung des Nachweises der bestehenden Differenz (Candau 2006: 105). Auch sind Schrift und orale Tradition als Gedächtnisträger von unterschiedlicher Identifikationsbreite und politischer Instrumentalisierung. Die orale Tradition verschafft der Gruppe eine breite Integration und Solidarität von der Familie bis zum Stamm, ist Assmann folgend aber nicht staatstragend, etwas, was sich kritisieren lässt, würde es doch die Inka im Andenraum damit zum Sonderfall machen. Die Schrift reduziert hingegen die Identifikationskapazität⁴ um den Vorteil einer kollektiven Identität staatlicher Steuerung (Assmann/Assmann 1998: 275). Als Speichermedium verleitet Schrift indes zu einer trügerischen Sicherheit, indem sie als Ersatz für Erinnerung und im weitesten

4 Im Islam war der Buchdruck von daher bis ins 18. Jahrhundert verboten und der *Qor'an* wird bis heute auswendig gelernt.

Sinne für Wissen und Kenntnis genommen wird. Die Oralität besitzt hingegen gegenüber der Schrift eine Flexibilität, die eine stetige Transformation des Wissens erlaubt, wodurch dieses gegenüber der schriftlichen Fixierung zugleich automatisch immer lebendig gehalten wird (Candau 2006: 45f.). Was die Schrift anbelangt, könnten so die Probleme der heutigen digitalen Speicherung von Wissen umso bedrohlicher werden, desto weniger auf die noch parallel bestehende mündliche Weitergabe von substantiellem Kulturwissen geachtet wird. Aber vielleicht wiederholt sich dann nur etwas, was schon unsäglich vielen Kulturen widerfuhr: einzig der Verlust einer weit an die Praktiken der Vergangenheit anknüpfenden kulturellen Identität.

Die kollektiven Erinnerungen brauchen neben dem Ritual und der Schrift weitere Stabilisierungsfaktoren. Hierzu zählen Gedächtnisorte (Königtum, Tempel, Territorium), Mustergeschichten in Anspielung auf Herkunft und Verbleib, die Umbenennung von historischen Personen zur Erklärung historischer Prozesse, die Ausdehnung der Lebensdauer historischer Personen, die Verkürzung der Zeit ("Teleskopie"), die Einfügung mythischer Personen als historische Personen oder Affekt, Trauma, Symbol aus innerpsychischer Sicht (Assmann 1992: 213; Assmann/Assmann 1998: 131ff., Henige 1974: 17ff.). Zugleich braucht das kulturelle Gedächtnis aus Sicht des semiotischen Ansatzes des Vergessens, auch wenn das Erinnern eine fundamentale Angelegenheit ist. Aus soziologischer Sicht ist für Connerton das Auslöschen von Erinnerung die Inszenierung dessen, was auszulöschen ist, also eigentlich die Inszenierung von Erinnerung, wie sie eigentlich in den Gedenkfeiern immer zum Ausdruck kommt, nur eben unter besonderen historischen Umständen, etwa die Hinrichtung eines Königs ohne Anerkennung seiner Königswürde. Für Esposito hingegen ist das Vergessen Teil der konstituierenden Funktion von Kommunikation selbst. Aber auch bei der Betrachtung des kulturellen Gedächtnisses bei Assmanns gibt es strukturelle Gründe, die für die Notwendigkeit des Vergessens sprechen. Denn würde es einzig "Erinnerung" im Sinne von "Ansammlung, Vergrößerung, Vertiefung" usw. geben, gäbe es keinen Platz für Innovationen. So paradox es klingt, ist auch Assmanns kulturelles Gedächtnis nicht nur auf Brüche, sondern auch auf das kontinuierliche Vergessen angewiesen. Nur dann wird Platz geschaffen für anderes, das allzu oft erst aus dem Speicher Gedächtnis, dem kulturell Ausgelagerten hervorgeholt, im Sinne einer Erfindung Neues entstehen lässt. Joel Candau (2006: 64) hat in diesem Zusammenhang sogar darauf hingewiesen, dass ein Kollektiv möglicherweise seine Gemeinsamkeit mehr darin hat, was es an Vergangenheit vergisst, als was es erinnert. Richtig daran ist sicherlich, dass sich das kollektive Vergessen besser beobachten lässt als die kollektive Erinnerung, wenn etwa bestimmte Feste nicht gefeiert oder bestimmte Ereignisse nicht zu Gedenktagen erklärt werden; aber letztendlich sind beide, das kollektive Vergessen und Erinnern, genauso mysteriös. Beide Aspekte – das Erinnern wie das Vergessen – sollten dem Anthropologen letztendlich ein Arbeitsfeld sein (Candau 2006: 77ff.). Sollte indes Vergessen für "Unverfügbarkeit" stehen (Weinberg 2001: 628), dann dürfte mit

Unverfügbarkeit nur die tatsächliche "Historie" gemeint sein, also jene Form von Erinnerung, wie sie niemals vollständig rekonstruiert werden kann.

Aber wie können Kulturen noch über den von Connerton aufgezeigten Weg hinaus vergessen? Können sie in gleicher Form vergessen wie Immanuel Kant es tat, als er sich den Befehl zum Vergessen an den Gedanken an einen entlassenen Diener auf einen Zettel schrieb? Und welche Formen des Vergessens gibt es außer der von Kant benutzten Methode? Hier können genannt werden, dass Unterdrückung und Vergessen in einem engen Verhältnis stehen und individualpsychologisch Grenzen überschritten werden können oder dass eine neue soziale Rolle angenommen werden kann, also neue Lebensbedingungen geschaffen werden (Assmann 1992: 56, 223f.). Im Sinne von Herrschaft zählen hierzu weiterhin Verbot, Zensur und Vernichtung.⁵ Schließlich kann die Erinnerung auch "ermordet" werden, indem sie graduell erst der Wahrheit beraubt wird, um anschließend manipuliert zu werden (Candau 2006: 76). Gilt dies auch für das Vergessen? Wie können denn sonst angesichts einer offiziellen Zensur weiterhin inoffizielle Kollektivgedächtnisse existieren, die genau das in sich tragen, was eigentlich längst ausgelöscht worden sein sollte (Burke 1989: 99ff.)? Diese Fragen stellen sich ebenso wie die Frage nach dem kulturspezifischen Modell von Erinnerung und Vergessen, denn es ist bekannt, dass beide nicht universal sind. So erinnern in Melanesien bestimmte, nach dem Tod einer Person angefertigte Holzfiguren erst dann an den Verstorbenen, wenn dieser zuvor erst vergessen wurde (Küchler 1987). Entsprechend sind Erinnern und Vergessen also selbst kulturelle Techniken der Sinnstiftung.

Schließlich ist das kulturelle Gedächtnis Assmanns von zahlreichen anderen Formen der Kulturüberlieferung abzugrenzen. Es handelt sich um kein biologisch geformtes Gedächtnis, welches im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch als "rassisches Gedächtnis" bezeichnet wurde und zuweilen, wie von Victoria Bricker (1981: 165, 177), noch mit dem Begriff "kulturelles Gedächtnis" ("cultural memory") belegt wurde. Gegenüber dem sozialen Gedächtnis Halbwachs' verweist es wie bereits erwähnt auf eine andere Raum- und Zeitdimension, da das soziale oder kollektive Gedächtnis die lebendige Geschichte dessen ist, was sich als Geschichte an den sozialen Orten niederschlägt (Welzer 2005). Gegenüber Maurice Halbwachs' kollektivem Gedächtnis ist das kulturelle Gedächtnis kein spezifisches Gruppengedächtnis (Familie, Berufsgruppen, Klassen) und es bedarf nicht einer bestimmten Gruppe, um als solches zu existieren. Es unterscheidet sich von Ralph Lintons (1943: 230) Nativismus, der ebenso über Brüche hinweg auf ein Kulturwissen zurückgreift dadurch, dass das kulturelle Gedächtnis an keine Heilserwartung geknüpft ist. Von der "echten" Tradition, die von Wiederholung und unmittelbarer Weitergabe von Kulturwissen gekennzeichnet ist

5 In einem jüngst erschienen Aufsatz listet Connerton (2008) insgesamt sieben Formen von Vergessen auf. Die meisten von diesen wurden hier schon erwähnt.

(Auerochs 2004: 25), grenzt sich das kulturelle Gedächtnis aufgrund seiner zeitlichen Tiefe ab, die über unzählige Brüche hinwegreicht. Gegenüber der im Sinne Hobsbawms (Hobsbawm/Ranger 1985) “erfundenen Tradition”, die sich mitunter alter kultureller Symbole zur Inszenierung neuer Kontexte oder Rituale bedient, geht es im kulturellen Gedächtnis nicht darum, Symbole zu nutzen, die Traditionsbrüche kenntlich machen. Im Gegenteil, es geht um die Aufrechterhaltung einer wenn auch nur scheinbaren faktischen Historizität bzw. darum zu verinnerlichen, wie die Welt schon immer wahrgenommen wurde. Zugleich ist das kulturelle Gedächtnis nicht mit dem historischen Bewusstsein identisch, denn ein solches Bewusstsein setzt eine der reinen Erinnerung zunächst fremde intentionale Reflexivität voraus. Es gibt also ein kulturelles Gedächtnis, ohne das ein spezifisch historisches Interesse existiert (Assmann 1992: 67). Vielmehr verschmelzen beide im Prozess der Betrachtung von Vergangenheit miteinander. Mit Paul Ricœur (1997: 438) lässt sich die Geschichte daher als kritische Instanz, als Korrektiv für das kollektive und individuelle Gedächtnis verstehen. Schließlich wird an Jan Assmanns Konzept vom kulturellen Gedächtnis noch das zu starke verbindliche Herkunfts- und Vergangenheitswissen und die theonome Ordnung kritisiert, allen voran der wenig ausgeprägte historische Blickwinkel und die religiös-kulturelle Selbstbehauptung gegen eine “assimilationsaggressive Umwelt” (Walter 2004: 19, 25). Überdies wird die Theorie vom kollektiven und kulturellen Gedächtnis allgemein als zu wenig empirisch fundiert erachtet (Candau 2006: 67f.), eine Kritik, die sicherlich noch dem unverstandenen komplexen Wechselspiel von individuell/biologischen Gedächtnissen und Vorstellungen, die als Phänomene einzig kollektiv erscheinen, geschuldet ist (Olick 1999: 335f.).

Trotz dieser letzten Einwände und der skizzierten Dichotomie in der Struktur erweist sich das Konzept vom kulturellen Gedächtnis als Konstrukt und Metapher, wie Kultur funktioniert, besser geeignet als der Begriff “Tradition und Kontinuität”, weil die Erinnerung über Brüche und das Vergessen hinweg eine andere Dimension schafft als die Geschichtsbetrachtung. Hier geht es nicht um die Interpretation von Vergangenheit, sondern um die Produktion von Bildern, mithilfe derer die Vergangenheit gelebt wird. Beide sind allerdings nicht frei von der politischen Instrumentalisierung und nicht zuletzt gilt daher, dass sowohl die Erinnerung als auch ihr Verlust der Erklärung durch Historiker und Ethnologen bedürfen.

5. Zu diesem Sammelband

Wenn nun der Blick auf die Kulturverhältnisse in Mesoamerika fällt, dann fragt sich, ob und worin in den frühen Staaten genauso wie in den heutigen Nationalstaaten das kulturelle Gedächtnis einer Region besteht? Dabei geht es nicht darum, einen kulturellen Bogen aus der vorspanischen Zeit in die Gegenwart zu spannen, um nach dem Indianischen in der vorspanischen Vergangenheit zu suchen. Vielmehr gilt es, den dynamischen Prozess zu beschreiben, wie und in welcher Form die Anbindung von Ver-

gangenheit und Gegenwart gestaltet ist. Es geht um die Aufdeckung von politischen Manifestationen der Kultur über die eigentliche Entstehungs- und Gebrauchszeit hinaus, um ihre Weiter- und Wiederverwendung und Bedeutung. Dies gilt für die im Mittelpunkt dieses Bandes stehende vorspanische Zeit und für die Kolonialzeit genauso wie für die Neuzeit. In Europa haben die vergangenen fünfzig Jahre die Europäische Union als ein politisches Modell hervorgebracht, das letzten Endes auf dem Gedanken vom kulturellen Gedächtnis beruht – ein Vorgang, der meines Erachtens bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit erfahren hat. Wie steht es aber um die Kulturen, Ethnien und Nationen Mesoamerikas?

Das Konzept des „kulturelles Gedächtnisses“ in Anlehnung an Jan und Aleida Assmann für Mesoamerika fruchtbar zu machen, verweist in allererster Linie somit in zwei Richtungen. Einerseits soll die aus unserer heutigen Sicht in der Vergangenheit etablierte Ordnung um das Wissen um Vergangenheit und ihre symbolische Sichtbarkeit hinterfragt sein. Hierzu gehört im Besonderen die Frage nach dem *Modi*, mithilfe derer die Erinnerung in Mesoamerika operiert, also zunächst einmal die Bewertung des Zusammenspiels von Ritual, Schrift und oraler Tradition auch über die vorspanische Zeit hinaus. Ferner geht es darum, welche Vergangenheit für die Ausgestaltung von Kulturwissen aus autochthoner Sicht – über den zeitlichen Abstand und die idiosynkratischen Bedingungen hinweg – von Bedeutung war, also wie und was sich davon inhaltlich manifestiert. Andererseits müsste auch auf die zukünftige Gestaltung von Vergangenheit in politischer Hinsicht verwiesen sein – eine Frage, die sowohl in Guatemala als auch in Mexiko von größter Bedeutung ist, auf die in diesem Sammelband aber aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann (vgl. Graña-Behrens 2007).

Die in diesem Sammelband vereinten Beiträge gehen im Hinblick auf das Wissen um die Vergangenheit und seine Instrumentalisierung unterschiedlichen Anliegen nach, wozu sie sich sowohl des Kulturvergleichs als auch des quellenkritisch-historischen Blicks bedienen. So hinterfragt Gordon **Whittaker**, ob der 260 Tage umfassende Ritualkalender vielleicht gar nicht genuin mesoamerikanisch ist, sondern auf den Kulturkontakt des alten China mit den Olmeken zurückgeht. Zugleich warnt er davor, kulturelle Ähnlichkeiten ohne eindeutige Beweise diffusionistisch zu erklären. Xiaobing **Wang-Riese** verweist indes auf die bestehenden Unterschiede zwischen Mesoamerika und dem alten China, was das Geschichtsbewusstsein und die zeitliche Vorstellung von Zukunft betrifft. Patrick **Johansson** thematisiert sogleich die Frage nach dem „Generator“ für das kulturelle Leben und verweist auf die mythisch zementierte kosmische Zeitvorstellung der Azteken. Zugleich macht er deutlich, dass nicht die Schrift, sondern die orale Tradition wohl maßgeblich den Kanon steuert. Die auf verschiedenen Beschreibstoffen hergestellten Bücher Mesoamerikas, insbesondere jene mit religiösem Inhalt, deren Aufbau und ihre Funktion für das kulturelle Gedächtnis stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Berthold **Riese**. Im Gegensatz zu den

heiligen Büchern, wie sie aus westlicher Religionswissenschaft konstituiert werden, gelten für Mesoamerika eher individuelle, mit dem Besitzer verknüpfte Inhalte und Ziele, sodass hiermit auch ganz andere Aspekte der Funktion im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses angesprochen werden. Wurden viele dieser heiligen Büchern von den spanischen Eroberern und Missionaren zu Beginn der Kolonialzeit im 16. Jahrhundert vernichtet, setzte zugleich eine Produktion von neuen Schriftquellen aus autochthoner Hand ein. Hierzu zählt auch der *Codex Yanhuítlan* aus dem gleichnamigen Ort in der Mixteca, den Maarten **Jansen** und Gabina Aurora **Pérez Jiménez** auf seinen Inhalt und seine Funktion im Hinblick auf die Veränderungen in der Kolonialzeit hin untersuchen. Nach wie vor mithilfe von Hieroglyphen, aber auf europäischem Papier und in europäischem Format geschrieben, wird hier die frühe kolonialzeitliche Beziehung zwischen einem lokalen mixtekischen Herrscher, seinen Nachfolgern und den spanischen Kolonialherren und Mönchen verarbeitet. Allen voran verweisen die Autoren auf die von der indigenen Elite vorgenommene Akkulturation und Transformation ihrer kulturellen Identität. Ebenso die frühen kolonialzeitlichen indigenen Manuskripte betreffend widmet sich **der Herausgeber** in seinem Beitrag der Frage, wie Piktographie und Erinnerung in der frühen Kolonialzeit zusammenhängen und auf welche bildlichen Ressourcen die Autochthonen bei der Ausgestaltung von Geschichte zurückgriffen, u.a. auch, um sich gegenüber den Spaniern zu legitimieren. Demgegenüber beschäftigt sich Amos **Megged** mit der Frage, wie zur gleichen Zeit bei den Autochthonen der Prozess von der Bilderschrift hin zur Alphabetschrift verlaufen ist. Er hinterfragt unter anderem, wie bei Gericht vorspanische oder frühe kolonialzeitliche Bilderschriften von den Einheimischen den Spaniern mithilfe der oralen Kommunikation "übersetzt" wurden. Baltazar **Brito Guaderrama** und Salvador **Reyes Equiguas** gehen abschließend wie der Herausgeber nochmals auf die seit der Kolonialzeit – allen voran von den autochthonen Gemeinden Zentralmexikos gehüteten – Bilder bzw. Kartographien über den Gemeindelandbesitz ein, die bis heute Grundlage ihrer kollektiven Identität sind. Insbesondere heben sie die historische Dimension und Funktion in den Gemeinden hervor und verweisen auf ein darin schematisch abgefasstes Wissen, das weiterhin von der oralen Tradition abhängig ist.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (1991): "Writing against Culture". In: Fox, Richard (Hrsg.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research, S. 137-162.
- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten/Van der Loo, Peter (1994): *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico/Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

- Assmann, Aleida (1998): "Stabilisatoren der Erinnerung – Affekt, Symbol, Trauma". In: Rüsen, Jörn/Straub, Jürgen (Hrsg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit: Psychoanalytische Zugänge zum kulturellen Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 131-152.
- (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan (1988): "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität". In: Assmann, Jan/Hölscher, Toni (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-19.
- (1991): "Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses". In: Assmann, Jan (Hrsg.): *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Gerd Mohn, S. 13-30.
- (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan/Assmann, Aleida (1998): "Schrift und Gedächtnis". In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan/Hardmeier, Christian (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München: Wilhelm Fink, S. 265-284.
- Auerochs, Bernd (2004): "Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung". In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Band 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: Metzler/Carl Ernst Poeschel, S. 24-37.
- Benedict, Ruth (1934): *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Blanton, Richard/Feinman, Gary M. (1984): "The Mesoamerican World-System". In: *American Anthropologist*, 86, S. 673-682.
- Borgerhy, Stephen (1956): "The Development of Folk and Complex Culture in the Southern Maya Area". In: *American Antiquity*, 21, S. 343-356.
- Bricker, Victoria (1981): *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas.
- Broda, Johanna (1976): "Continuidad y cambio en la sociedad indígena de México después de la conquista: estructuras prehispánicas y coloniales. Centre de Recherches Latino-Americaines". Manuskript. Nanterre: Université Paris.
- Burke, Peter (1989): "History as Social Memory". In: Butler, Thomas (Hrsg.): *Memory: History, Culture and the Mind*. Oxford: Blackwell, S. 97-113.
- Calnek, Edward (1978): "El sistema de mercado de Tenochtitlan". In: Carrasco, Pedro/Broda, Johanna (Hrsg.): *Economía política e ideológica en el México prehispánico*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, S. 95-112.
- Candau, Joel (2006): *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carlsen, Robert/Prechtel, Martin (1997): "The Flowering of the Dead". In: Carlsen, Robert (Hrsg.): *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas, S. 47-67.
- Carrasco, David/Jones, Lindsay/Sessions, Scott (2000): "Reimagining the Classic in Mesoamerica: Continuities and Fractures in Time, Space, and Scholarship". In: Carrasco, David/Jones, Lindsay/Sessions, Scott (Hrsg.): *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacano to the Aztecs*. Boulder: University Press of Colorado, S. 1-20.
- Caso, Alfonso (1967): *Los calendarios mesoamericanos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Chance, John (1996): "Mesoamerica's Ethnographic Past". In: *Ethnohistory*, 43, 3, S. 279-403.
- Chance, John/Taylor, William B. (1985): "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy". In: *American Ethnologist*, 12, 1, S. 1-26.
- Coe, Michael (1965): "A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands". In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 2, S. 97-114.
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University.
- (2008): "Seven Types of Forgetting". In: *Memory Studies* 1, 1, S. 59-71.
- Cook, Garrett (2000): *Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town*. Austin: University of Texas.
- Derrida, Jacques (1997): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Douglas, Mary (1986): *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University.
- Earle, Duncan (1986): "The Metaphor of the Day in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life". In: Gossen, Gary (Hrsg.): *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas. Studies on Culture and Society*. Vol. 1. Albany: The University at Albany, S. 155-172.
- Erll, Astrid (2005): *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Espósito, Elena (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farriss, Nancy (1984): *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University.
- Garibay, Angel (1954/55): *Historia de la literatura nahuatl*. 2 Bde. México, D.F. Porrúa.
- Gelb, Ignaz (1952): *A Study of Writing. The Foundation of Grammatology*. Chicago/London: University of Chicago.
- Gibson, John (1975): "Prose Sources in the Native Historical Tradition". In: Cline, Howard (Hrsg.): *Handbook of Middle American Indians. Guide to Ethnohistorical Sources*. Part 4, Vol. 15. Austin: University of Texas, S. 311-321.
- Giesen, Bernhard (1999): *Kollektive Identität. Die Intellektuelle und die Nation 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gillespie, Susan D. (1989): *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History*. Tuscon/London: University of Arizona.
- (2001): "Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya". In: *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, S. 73-112.
- Gossen, Gary (1986): "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis". In: Gossen, Gary (Hrsg.): *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas. Studies on Culture and Society*. Vol. 1. Albany: University at Albany, S. 1-8.
- Graña-Behrens (2007): "Lateinamerikas Erinnerungskultur am Beispiel von Guatemala und Mexiko – Ein Streifzug durch die neuzeitliche Kulturpolitik beider Regionen". In: Albiez, Sarah/Kauppert, Philipp/Müller, Sophie (Hrsg.): *China und Lateinamerika. Ein transpazifischer Brückenschlag*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, S. 87-135.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991): *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer.

- (2003): *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz: UVK.
- Harth, Dietrich (1998): *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*. Dresden/München: Universität Dresden.
- Hassig, Ross (2001): *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas.
- Henige, David P. (1974): *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*. Oxford: Clarendon.
- Heyden, Doris (1981): "Cave, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan". In: Benson, Elizabeth (Hrsg.): *Mesoamerican Sites and World-Views. A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th and 17th, 1976*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, S. 1-35.
- Hill, Robert M./Monaghan, John (1987): *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terrence (Hrsg.) (1985): *The Invention of Tradition*. Cambridge et al.: Cambridge University.
- Houston, Stephen D. (2004): "The Archaeology of Communication Technologies". In: *Annual Review of Anthropology*, 33, S. 223-250.
- Johansson, Patrick K. (1993): *La palabra de los aztecas*. México, D.F.: Trillas.
- Keightley, David (1996): "Art, Ancestors, and the Origin of Writing in China". In: *Representations*, 56, S. 68-95.
- Kirchhoff, Paul (1943): "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". In: *Acta Americana*, 1, S. 92-107.
- (1956): *La relación de Michoacan como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas. "Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)"*. Madrid: Aguilar.
- Köhler, Ulrich (Hrsg.) (1990): *Altamerika. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Küchler, Susanne (1987): "Malangan: Art and Memory in a Melanesian Society". In: *MAN*, 22, S. 238-255.
- Küchler, Susanne/Melion, Walter (1991): *Images of Memory: On Remembering and Representation*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute.
- Lehmann, Walter (1974): *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Leibsohn, Dana (1994): "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity". In: Boone, Elisabeth/Mignolo, Walter (Hrsg.): *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham/London: Duke University, S. 161-187.
- León-Portilla, Miguel (1996): *Del destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- (1997a): "Those Made Worthy by Divine Sacrifice: The Faith of Ancient Mexico". In: Gossen, Gary (Hrsg.): *South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. New York: Crossroad, S. 41-64.
- (1997b): "El binomio oralidad y códigos en Mesoamérica". In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, S. 135-154.

- Linton, Ralph (1943): "Nativistic Movements". In: *American Anthropologist*, 45, S. 230-240.
- López Austin, Alfredo (1990): *Los mitos del tlacuache*. México, D.F.: Alianza.
- López Austin, Alfredo/López Luján, Leonardo (2000): "The Myth and Reality of Zuyuá: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations Form the Classic to the Postclassic". In: Carrasco, David/Jones, Lindsay/Sessions, Scott (Hrsg.): *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacano to the Aztecs*. Boulder: University Press of Colorado, S. 21-86.
- Monaghan, John (1995): *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*. Norman: University of Oklahoma.
- (1998): "The Person, and the Construction of Difference in Mesoamerica". In: *RES*, 33, S. 137-146.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1985): "Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie". In: *Studien zur Ethnogenese. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. 72. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-27.
- Müller, Klaus E. (1997): "Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen". In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Hamburg: Rowohlt, S. 221-239.
- Musgrave-Portilla, Marie: "The Nahualli or Transforming Wizard in Pre- and Postconquest Mesoamerica". In: *Journal of Latin American Lore*, 8, 1, S. 3-62.
- Nicholson, Henry B. (1971): "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico". In: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10: *Archaeology of Northern Mesoamerica*. Part 1. Hrsg. von I. Bernal und G. Ekholm. Austin: University of Texas, S. 395-446.
- Nowotny, Karl Anton (1961): *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt*. Berlin: Gebrüder Mann.
- Nowotny, Karl Anton (2005): *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*. Übersetzt und herausgegeben von Everett, George A./Sisson, Edward B.. Norman: University of Oklahoma.
- Nutini, Hugo G. (1988): *Todos Santos in Ritual Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Death*. Princeton: Princeton University.
- Olick, Jeffrey (1999): "Collective Memory: The Two Cultures". In: *Sociological Theory*, 17, 3, S. 333-348.
- Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (2001): "Zur Einführung – anstelle der Stichworte 'Gedächtnis' und 'Erinnerung'". In: Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 5-19.
- Pohl, John (2003): "Ritual and Iconographic Variability in Mixteca-Puebla Polychrome Pottery". In: Smith, Michael/Berdan, Frances (Hrsg.): *The Postclassic Mesoamerican World*. Salt Lake City: University of Utah, S. 201-206.
- Postgate, Nicholas/Wang, Tao/Wilkinson, Toby (1995): "The Evidence for Early Writing: Utilitarian or Ceremonial?". In: *Antiquity*, 69, 264, S. 459-480.
- Read, Kay A. (1998): *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University.
- Redfield, Robert (1929): "The Material Culture of Spanish-Indian Mexico". In: *American Anthropologist*, 31, S. 602-618.

- (1941): *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago.
- (1956): *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago.
- Ricœur, Paul (1997): “Gedächtnis, Vergessen, Geschichte”. In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 433-454.
- Riese, Berthold (1997): “Zeitstrukturen in Mesoamerika”. In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Hamburg: Rowohlt, S. 240-250.
- Robertson, Donald (1971): “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”. In: Ekholm, Gordon/Bernal, Ignacio (Hrsg.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10: *Archaeology of Northern Mesoamerica*. Part 1. Austin: University of Texas, S. 395-446.
- Smith, Michael/Berdan, Frances (2000): “The Postclassic Mesoamerican World-System”. In: *Current Anthropology*, 41, 2, S. 283-287.
- Townsend, Richard (1979): *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan. Studies in pre-Columbian Art and Archaeology Number Twenty*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Van der Loo, Peter (1987): *Codices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religion mesoamericana*. Leiden: Universiteit Leiden.
- Vansina, Jan (1985): *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin.
- Walter, Uwe (2004): *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom* (Studien zur Alten Geschichte, Bd. 1). Frankfurt am Main: Verlag Antike e.K.
- Weinberg, Manfred (2001): “Vergessen”. In: Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 626-629.
- Welzer, Harald (2005): *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. München: C. H. Beck.
- Wolf, Eric (1957): “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java”. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, S. 1-18.